

tura científica y cultura humanística que serían, en resumen, las siguientes: 1ª El humanista de nuestra época no tiene por qué ser un científico en sentido estricto pero tampoco la contraposición del científico natural. 2ª El humanista de nuestra época podría ser también un amigo de la ciencia. 3ª Hemos de aspirar en el siglo XXI a una «tercera cultura», es decir, a una ciencia con conciencia. 4ª Todo esto obliga a dar importancia a la forma de exponer los resultados científicos alcanzados. 5ª Es importante que no perdamos de vista la conciencia de la limitación atendiendo, a su vez, al principio de precaución planteado por Jorge Riechmann, en su reflexión sobre las gentes razonables que no quieren viajar a Marte.

Al final el libro se incluyen cuatro interesantes anexos: «Sobre la medicina hipocrática», «Newton y Goethe en la ciencia moderna», «Sobre la objetividad» y «Sobre ciencia y religión».

Esta es, pues, una obra que imprescindible, pues no solo pone las bases para una cultura integradora, mucho más sólida y crítica que aquella que se empeña en separar las ciencias de las humanidades, sino que es de lectura obligada para todo aquel interesado en entender el siglo XXI. – MARTA NOGUEROLES JOVÉ

FUERTES, JOSÉ LUIS, *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca 2012, 308 pp.

Tres partes componen esta magnífica obra del profesor catedrático de filosofía moderna de la Universidad de Salamanca, José Luis Fuertes Herreros que indican el carácter de la obra, su logro más sobresaliente: la reconstrucción del tiempo del saber, del contexto filosófico en el conjunto de la adquisición de la «sabiduría» en la cimentación del mundo de Occidente que ha erigido la modernidad. Tres partes que van de Alfonso de la Torre (ca. 1430-1440) a Leibniz (1646-1716). Me voy a centrar en la primera parte, porque la obra es muy rica y la nota se alargaría en exceso, no obstante pienso que puede ayudar a que el lector vea la riqueza del libro que presentamos. Así

tras centrarme en la primera parte señalaremos de forma sucinta las otras dos, que son aun y quizás más ricas, pero quizás también más conocidas. Por otra parte pienso que en la primera parte se ponen las bases conceptuales para entender el recorrido de la obra. En todo caso en el libro se presentan autores y obras que ayudan a desvelar la lógica de un tiempo que no se ha escrito a base de impulsos, sino en un contexto que favorece el cambio, si bien siempre es necesario una chispa (una *scintilla*) que provoque el salto cualitativo. Avanzo desde el principio, pues, la grata «sorpresa» (entre comillas porque del autor se puede esperar algo así) de la lectura del libro al ir viendo en sus páginas el «eslabón perdido» que se constituye entre la Edad Media y la Edad Moderna; de una concepción esencialista a otra logoteórica, al decir de algunos (G. Hottois) —de una forma plástica, más allá de otras consideraciones—. El salto cualitativo existe, pero este no se da de forma aislada, aunque la onda expansiva sea grande. La realidad de la modernidad necesita de un motor excitante (de una causa excitativa, quizás la causalidad más importante y la menos trabajada) que diera lugar a la explosión y a la subsiguiente mutación del pensamiento. Una fórmula capaz de desarrollar un modelo, un discurso no sólo retórico sino comprensivo y constructivo. Así lo reconoce el autor en el prólogo (pp. 17-26), en sus primeras líneas: «El tema que vertebra este libro es el de los saberes, y los saberes en el Renacimiento y en el Barroco, tal como se reciben del mundo medieval, y tal como en sucesivas variaciones van a ser dejados a la Ilustración. Se va a centrar en describir, en tres momentos o partes principales, el giro que acontece en la ordenación y comprensión de la realidad, y, a la par, de la existencia, y que se expresa en los saberes» (p. 17). Y el desarrollo de esta temporalidad es lo que el autor ha intentado mostrar con acierto. Aquí estoy en desacuerdo con el autor al calificar su narración de descriptiva porque más bien creo que podría calificarse de «poética», y no es nada despectivo, al contrario. Poesía no tanto por la forma expuesta del lenguaje (que es bueno, correcto, claro y... bello), sino por la poética del pensamiento filosófico, en la

belleza del desvelamiento implícito (y compartido), pues como señala Agustín Basave: «La filosofía y la poesía cumplen una función humana igualmente liberadora: la sospecha de que el universo no se limita a ser lo que es» («Interacciones y proyecciones de la filosofía y la poesía», en *¿Qué es la poesía? Introducción filosófica a la poética*, México, FCE, 2002, p. 325).

Señala José Luis Fuertes en el mismo prólogo la importancia de la reconstrucción de la estructura de los saberes y no le falta razón. En cierta manera la división de las ciencias o de una forma más omnicomprendensiva, la arquitectónica de los saberes es uno de los síntomas, del reflejo de la visualización de la arquitectónica del pensamiento, del estadio mental de un momento filosófico (y civilizatorio). Estado mental no solo de un individuo sino de un periodo, toda vez que existen filósofos que representan un periodo, algunos que lo construyen, otros que los reciben, otros que lo proyectan, y unos pocos, los menos, que lo constituyen (representan, construyen, reciben, proyectan..., son). La reconstrucción de los saberes supone intentar comprender la estrategia mental de los hombres en la comprensión de la realidad y en la constitución de los elementos culturales con los que afrontar su existencia en (y frente) a la naturaleza (físico-biológica y personal-comunitaria). Por eso el abordaje realizado en este libro no se limita a una mirada epistemológica. No se agota en narrar o describir qué saberes son necesarios para comprender el mundo (del Renacimiento o del Barroco) y, por ende, que capacidades humanas son precisas y preciosas para tal fin, sino que reverbera una imagen del mundo (renacentista y barroca) por la cual es preciso utilizar unos medios en los que interpretar el mundo que se refleja (no dejamos de ser animales simbólicos). El discurso de los saberes es un discurso (un logos estructurado) y, por lo tanto, precisa de un modelo de hombre que tiene acceso al mundo, que lo proyecta (no solo en un discurso escuchado —auditivo—, sino en una arquitectura visual, y esto es la novedad del Renacimiento que se multiplica al extremo en el Barroco). El horizonte de la vista es más amplio que el límite auditivo

del discurso (gran acierto el de la portada, visual, sugerente y clara), por eso la aventura del discurso es en verdad, como escribe el propio autor, un recorrido, un camino, y la obra, un «viaje, de esta nueva *divina comedia* o entrañable gesta humana que en tres jornadas a través del Renacimiento y del Barroco» (p. 22).

Una síntesis de la obra nos la ofrece el propio autor en el *Prólogo* (pp. 22-26), me voy a permitir, pues señalar el contenido y hacer algunas reflexiones que sugieren la lectura del libro para señalar algunos de los horizontes que presenta su lectura. La *Primera parte: Saberes, existencia y concordia de la fe* (pp. 27-72), inicia su camino en el siglo xv. Parte el autor de la obra del cartujo Wernweius Rolewinnk (1425-1502), *Fasciculus temporum* (1474) —*Introducción: el marco estructural de la filosofía, del discurso de los saberes y de una experiencia ordenadora* (pp. 27-37)—, como «marco que servía para acoger la filosofía y el discurso de los saberes en el siglo xv» (p. 27). La obra del monje alemán recordada por José Luis Fuertes es un signo también —y en sintonía con lo que hemos señalado al principio— de lo que esta obra creo tiene de preciosa (en su belleza y valor): abre caminos de investigación y de reflexión. La elección de este autor en lo que la obra quiere significar es clave, tanto para poder recrear una historia de la vida religiosa, eclesial, social, política del tiempo entendido como *historia salutis* —de gran raigambre en la historia del pensamiento occidental desde la recreación de san Agustín del *logos* entendido como *historie* no solo narrativa y explicativa del estado cultural y civilizatorio (como en Herodoto), sino como finalidad de la nueva realidad teleológica más allá de la *polis* griega (postaristotélica)—, como para poner en evidencia la importancia en la construcción de la modernidad de la recreación temporal, el tiempo pasado, el tiempo vivido y el tiempo escatológico que también significa la proyección del estado de vida. Especialmente en un proyecto que se fragua en el siglo xv, un proyecto que no es solo político, sino que supone una cosmovisión sustentada en la trascendencia divina y que tendrá un color especial en la Península Ibérica, como el profesor José Luis Fuertes va a

ir indicando con la elección y presentación de los autores peninsulares en la obra. Efectivamente, este inicio centrado en el *Fasciculus temporum* de Wernweiss Rolewinnk nos sitúa en la tradición joaquinista, expresada de diversas formas que superan al propio Joaquín de Fiore, especialmente en las lecturas franciscanas (que no pueden reducirse al movimiento florense). En este sentido, la referencia del autor nos invita a estudiar la significación de la obra contemporánea del beato Amadeo da Silva, fundador de los amadeístas, titulada *Apocalypsis nova* (de no poca inspiración escotista) y su significado en la proyección en la Iglesia y la corona de Castilla a través del renuevo eclesiológico que se vivirá en el Nuevo Mundo —en el lugar donde realizar un mundo nuevo (renovado)—. Nos cabe preguntar, a partir de esta elección en la construcción de la obra del discurso sobre los saberes en el periodo que va del Renacimiento al Barroco, sino es por casualidad que será una obra también temporal la que marcará el final del Barroco, como es la obra *História do futuro* (1718) del P. António Vieira. Una obra escrita ya frente a la modernidad y el tiempo geométrico, pues si el discurso de los saberes tiene en el libro que estamos presentando un inicio en una obra temporal, este termina con Leibniz, no por casualidad el filósofo que revolucionará junto al físico Newton el mundo físico y en ello también el espacio y el tiempo desde la simbólica de la causa eficiente y la matemática (cf. A. Pérez de Laborda, *Leibniz y Newton*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1977, 2. Vols.). No es de extrañar que el proyecto político cambie de la monarquía nacional al imperio católico para llegar a la monarquía absoluta, paso que supone una mutación en la fundamentación de la metafísica (de la ley natural a la metafísica de la ciencia divina hasta llegar a la metafísica racionalista de la *res cogitans* en un mundo monádico), o dicho de otra forma del tiempo salvífico trascendente que orienta el cosmos y el mundo físico a la física del mundo que reorienta el tiempo y la capacidad salvífica (inmanente) del hombre (y de la historia y de su «fin»).

Tras este inicio «temporal» a modo de obertura en el que se inserta el primer tema,

aparece el segundo tema que circunscribe más la óptica melódica de esta «pieza» y que es muy cercana a lo que el profesor José Luis Fuertes propone no solo en esta obra: la especial relevancia que en este proceso adquiere la «Escuela de Salamanca» en sus construcciones algo más que «embrionarias» en el siglo xv. Hablar de fase embrionaria no desmerece en absoluto, al contrario, es ahí donde constituye el ser que está por venir a la vida, pero en el siglo xv el desarrollo es aún más completo. Este es un hecho que últimamente se está revelando y poniendo de manifiesto, algo que algunos autores han querido resaltar (cf. Cirilo Flórez, Maximiliano Hernández, Roberto Albares (Eds.), *La primera Escuela de Salamanca*, 1406-1516), Salamanca, Ediciones Salamanca, 2012), si bien es necesario recordar aquí y ahora que ha sido José Luis Fuertes quien ha dado un salto pionero en la puesta en evidencia de este trascendente hecho en el terreno de la historia del pensamiento y en concreto de la historia de la filosofía en varios trabajos anteriores de los que quiero resaltar: «Pensamiento y filosofía en la Universidad de Salamanca del siglo xv, y su proyección en el xvi» (en Luis E. Rodríguez-San Pedro y Juan Luis Polo, *Salamanca y su Universidad en el primer Renacimiento: siglo xv*, Miscelánea Alfonso IX, 2010, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2011, pp. 203-240) y «La estructura de los saberes en la primera Escuela de Salamanca» (en Roberto H. Pich, Manuel Lázaro y Alfredo S. Culleton, *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas —Ideias sem fronteiras nos limites das ideias. Scholastica Colonialis: Status quaestionis*, Cáceres, I. T. de Cáceres, 2012, pp. 113-155). Muchas de las ideas vertidas en este libro y algunas más (como el discurso de los saberes en Melchor Cano, en el primero artículo) aparecen ya, así como se señalan y amplían ideas aquí vertidas, como el caso del segundo artículo en el que se desarrolla el papel fundamental de Alfonso de la Torre en el cambio de paradigma de la lectura teológica en conversación (y alternativa) desde el humanismo castellano al humanismo italiano expresado en la elección aquí pergeñada y más tarde expedida, de la *Suma Teológica* de Tomás de

Aquino. Se trata del nuevo libro de texto de la reflexión para un mundo que abandona poco a poco el espíritu de Letrán y ahonda en las imperiosas necesidades para el mundo cristiano que se señalan en los concilios de Constanza y Basilea, en busca del despertar del nuevo hombre, una concordia entre los saberes y el humanismo cristiano «*in fidei catholicae robustissimus púgiles et athletas*» como se señalara en los preámbulos de las Constituciones de la Universidad de Salamanca dadas por Benedicto XIII y ratificadas por Martín V. Atletas de la fe y de la razón en la exploración de la conciliación, como ya señalara el autor, respecto a «como la filosofía de Ramón Sibuda se posicionaba en esa búsqueda de una filosofía de la concordia y de una renovación de la cristiandad», en su trabajo «La ciencia del verdadero conocimiento y del verdadero amor en el *Liber creaturarum* (*Libro de las creaturas*) de Ramón Sibuda († 1436)» (en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 14 (2007), p. 66, pp. 63-78), autor del que tratará en la segunda parte. Es en estos parámetros que se leen de forma concreta las páginas del primer capítulo de la primera parte *I. Existencia, saberes y concordia en la fe: Alfonso de la Torre y su Visión deleytable (ca. 1430-1440)* (pp. 37-48) y la búsqueda de una ordenación de los saberes a partir de las artes (*trivium*—*quadrivium* / filosofía natural— metafísica) para aterrizar en la filosofía práctica, en los saberes teológico-jurídico y morales que fundamentalmente al hombre concreto de la mejor república desde la sabiduría teológica (cimentada en Génesis 1-3) de modo que la *Visión deleytable* afirma el autor de forma justificada en el desarrollo de la explicación. Se constituye en «una llamada en estos tiempos modernos, en torno al concilio de Basilea, que desde Salamanca se dirigía un discurso personal a la cristiandad europea sobre los saberes a la búsqueda de la auténtica Sabiduría como respuesta a las inquietudes de la existencia, en la espera de su revelación plena, de concordia en la fe y de bienaventuranza eterna» (p. 48). En este punto tenemos los elementos básicos de los campos que se van a operar hasta llegar a la modernidad: ordenación de los saberes, universidad y proyecto humanista

del nuevo orden político(-religioso) y el modelo de la concordia.

Los capítulos *II. Saberes, existencia y concordia en la república cristiana* (pp. 48-64) y *III. Existencia y concordia en la paz de la fe en la república de todos los saberes: Juan Pico de la Mirándola (1463-1494)* (pp. 65-72) muestran el cambio que se va apurando a partir de los mimbres señalados que se han presentado: la ordenación de los saberes se vertebra en torno a las artes y el principio bíblico de Gn 1-3, el contexto de la institución de enseñanza y el proyecto humanista y el modelo de la concordia. Termina esta primera parte con la confrontación de dos proyectos: el del *Speculum vitae humanae* (1468) de Rodrigo Sánchez de Arévalo y la obra humanista de Juan Pico de la Mirándola. Clave resulta la lectura que se hace del fundamento bíblico, del teogúmeno Gn 1-3. Por una parte, una hermenéutica desde la tradición medieval nos lleva en el primer caso a un modelo enciclopédico (y en cierta manera dentro de la literatura de los manuales de formación de los príncipes o líderes políticos que representan los *Espejos*) en los que existe una «supeditación de lo humano al control de lo divino, de la razón a la fe, de la filosofía y de la ciencia a la teología» (p. 64). Por otra parte, realizando una lectura del acto creador genesiaco como espacio en el que «ordenar el mundo moderno como ámbito de concordia patente de los saberes» (p. 67), en la república de los saberes como ascenso a lo divino, en la que el hombre se encuentra frente a la creación como responsabilidad en la que descansa su dignidad (*Discurso sobre la dignidad del hombre*) y se construye la nueva *humanitas* renacida (p. 71) abierta a la razón: «renacer releyendo el *Génesis*, e instalando al hombre en la historia desde la libertad tender a lo divino con saberes y modo de vidas ajustados» (p. 23). En este punto es preciso señalar un pequeño fallo tipográfico. Y es que el tercer capítulo de la primera parte no está en versalitas sino en cursiva por lo que parece que es el tercer punto del segundo capítulo, en vez del tercer capítulo. No obstante tanto la lectura del texto como el índice analítico nos ayuda a corregir este error que no parte del autor sino de la editorial.

La *Segunda Parte. Saberes, existencia y concordia* (pp. 73-139) está formada por cinco capítulos. Esta segunda parte proyecta la dialéctica que supone la creación de una concordia entre los saberes de la razón y de la fe en torno a un proyecto político asentado cada vez más en el modelo antropológico y, por lo tanto, en la categoría metafísica que va surgiendo como fundamental: la existencia. Existencia que no solo profundiza su inmanencia sino que ensancha su realidad (en el descubrimiento de nuevas existencias) y proyecta su visión: el dedo de Colón apunta el horizonte de la vista, nace la perspectiva (*I. Saberes, existencia y concordia posibles*, pp. 73-91). El libro de la naturaleza no solo ha de ser oído (*II. Saberes y existencia en la concordia de la razón: utopía de Tomás Moro (1478-1535)*, pp. 92-98), sino que tiene que ser visto, leído. El Renacimiento apuesta por la lectura humanista de la filosofía y la teología escolástica de autores como Vitoria o Domingo Báñez (*III. Existencia en la concordia de la fe: el camino de la escolástica*, pp. 98-111), o por el nuevo humanismo y la introducción del estoicismo (*IV. El estoicismo en Salamanca a finales del siglo XVI: existencia, razón y palabra para la concordia*), por el equilibrio de la razón y la fe, de la interioridad y la exterioridad, por la concordia entre inmanencia y trascendencia, en la que la teología como culminación de las artes desaparece en favor de la jurisprudencia, la medicina y por fin la filosofía, ocupando «la primacía de mezclarse en todo, de penetrar los saberes y el todo de la vida» (p. 133) en Montaigne (*V. Saberes u concordia en la existencia: Michel de Montaigne (1533-1592)*, pp. 125-136). A pesar de los esfuerzos de la nueva Orden en el contexto de Trento (Compañía de Jesús) por parte del renuevo de sus miembros (de los Conimbricenses o Suárez), la suerte del Barroco está echada: «Se cerraba, así, el Renacimiento y se abría el Barroco, un camino de órdenes posibles que se irían constituyendo» (p. 138).

La concordia inclina su balanza hacia la razón, o mejor hacia la fundamentación del nuevo orden (europeo) a través de la recreación, de la etiología de la existencia humana y el orden político desde una nueva

lectura racional, no teológica, del *Génesis*, en una iluminación inmanente del Yo. Una experiencia que va de la esencia humana cimentada en lo trascendente a una existencia humana fundada en la razón solipsista y sus lecturas políticas que irán de la Ciudad de Dios a la mejor república (aunque sea una monarquía absoluta). San Agustín y Descartes son confrontados magistralmente por el autor en una rica *Tercera parte. Concordia racional, arte general del saber y mejor república* (pp. 141-268). Para ello el profesor José Luis Fuertes desarrolla tres capítulos. En el primero: *Descartes frente a san Agustín: de la trasfiguración de la fe a la ordenación de la razón* (pp. 144-205), se cotejan estos dos personajes a partir especialmente de la lectura comparada de *Las Confesiones* con el *Discurso del método*. Se presenta a Descartes como lector racional del obispo y teólogo (siendo la teología una inteligencia de la fe) san Agustín. Esta lectura supone una nueva situación y posicionamiento frente al mundo e implicaba una nueva metodología girando entorno al hombre (racional): se abre paso un discurso de la interioridad y del mundo que supone un nuevo espejo, una nueva enciclopedia para entender el reino del hombre. La concordia del hombre con Dios pasa a la necesidad de la concordia del hombre con los hombres, pues como señala Baltasar Gracián recordado por José Luis Fuertes «El hombre no es soledad, es dado en la historia, en la gran historia, en compañía con otros hombres, para la concordia y la *vera amicitia*» (p. 205). Se trata pues de dos modelos —Agustín y Descartes— del cambio de paradigma: «Eran dos caminos, modelos, los que iba a ofrecerles, el Agustín, que ya se cerró, y el Descartes que se inició, inaugurando una modernidad que llega hasta nosotros. Estamos, al fin, en la tierra alcanzada, y que en concordia racional hay que cuidar» (*Ibid.*), si bien hay intentos de contrarrestar la nueva situación, incluso ellos ya son concebidos de forma diferente, no escapan a la nueva situación. Es el caso del *Pharus Scientiarum* de Sebastián Izquierdo, enciclopedia alternativa que José Luis Fuertes conoce tan bien. Obra que sintetiza el contexto del siglo XVII donde «se producía esa pugna

de métodos, de tradiciones y de filosofías: tradición lógica, retórica, lulista, método científico, escolástica, enciclopedia..., y que intentaban elaborar nuevas ordenaciones desde puntos fiables de seguridad, tal como lo hacía Descartes» (p. 248).

El autor en esta situación propone el intento de Sebastián Izquierdo de iluminar el recorrido de la navegación del espíritu en una ordenación de los saberes desde la primera navegación para iluminar la segunda navegación, trayendo así a la memoria la recuperación de la disyuntiva platónica en pleno siglo XVII, si bien no estamos en el gobierno de los Treinta Tiranos sino en medio de las consecuencias de la paz de Westfalia. De la crisis de la democracia y las voces plurales del ágora atiende a la irrupción de la pluralidad de las razones y de las iglesias (p. 249). Y para ello el autor propone en *III. Leibniz: saberes, ciencia general y la mejor república* (pp. 249-263) una reflexión sobre la intención de la obra de Leibniz: «la de construir la ciudad ideal de los hombres, ciudad de Dios, desde la concordia de las razones. Y esto desde la perspectiva de la doble navegación platónica, y que Leibniz señala en el *Discurso de la metafísica*» (p. 249-250).

Así el autor llega al *Epílogo* (pp. 265-268), termino con una cita, las primeras líneas, que resumen la obra y la intención creo, logradas, de la obra: «Llegamos así al final de este estudio... o mejor lo dejo abierto a futuras investigaciones... los diversos ajustes que a través del Renacimiento y del Barroco acabarían sustituyendo un modelo teológico de ordenación, radicado en la razón y en la existencia, y en la existencia singular, encarnada en los hombres concretos con nombre y rostro de «carne y hueso», en los afanes de libertad y de órdenes de mundo posibles, tendiendo siempre a la concordia racional y soñando con la mejor república» (p. 265).

Invito al lector a realizar la lectura de este magnífico libro en lo que dice, sugiere y proyecta. El autor, de hecho, realiza aquí el resumen de una vida de estudio sobre este importantísimo momento de la construcción del pensamiento occidental dejando no el legado de una mirada omnicausal y aca-

bada, sino en lo que es más enriquecedor en la obra, nos proporciona una fórmula para que la contemplemos y la podamos desarrollar —implementar— recreando un modelo de comprensión en el que el lector pueda ir sumando aspectos, matices y logros.

Felicitemos también a la editorial por la publicación de esta obra, bien editada (más allá de algunos detalles) y esperemos que sea bien difundida y distribuida, pues estoy seguro que será bien acogida por el lector que se adentre en ella.— MANUEL LÁZARO PULIDO

RAMIS BARCELÓ, RAFAEL, *Derecho natural, historia y razones para actuar. La contribución de Alasdair MacIntyre al pensamiento jurídico*, Publicaciones de la Universidad Carlos III, Madrid 2012, 481 pp.

Los intentos de fundamentación metafísica de la acción humana y los sistemas de regulación que para ello se estipulan convergen casi siempre en una serie de problemáticas y aporías que por más que resulten conocidas permanecen irresueltas. La obra de Rafael Ramis recoge uno de esos intentos, el de Alasdair MacIntyre, prolijo y serpenteante autor todavía en vida que, si bien mantiene su obra *in itinere*, podemos decir ya que constituye uno de los polos de la filosofía moral más actual.

Sin embargo, que sea uno de los protagonistas principales del panorama de las ideas morales actuales no implica que su sistema sea omnímodamente perfecto. De hecho, la obra de Ramis, que recoge su investigación doctoral y como tal responde perfectamente a los grados de excelencia y rigor académicos propios de una disertación de este tipo, apunta justamente a lo contrario. Es una obra de pensamiento jurídico en la que se pretende estudiar ordenadamente todos los escritos de MacIntyre sobre el derecho, desde 1950 hasta la actualidad, que profundiza en los fundamentos ontológicos de su propuesta. En este sentido, hay que subrayar que, a pesar de que la propuesta del filósofo escocés busque soslayar los dilemas de la Modernidad con enfoques pretéritos que ella desconoce o deja de lado, no parece que éstos sean *de facto* superados, al menos en